

# VU Research Portal

## Empirisch geïnformeerde ethiek

Musschenga, A.W.

2004

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Musschenga, A. W. (2004). *Empirisch geïnformeerde ethiek*. VU.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

**prof. dr. A.W. Musschenga**

*Empirisch geïnformeerde ethiek*

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Wijsgerige Ethiek aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam op woensdag 24 maart 2004

## I

Is het niet vanzelfsprekend dat je je op de hoogte stelt van alle relevante feiten voordat je in een bepaalde kwestie tot een moreel oordeel komt? Is het ook niet vanzelfsprekend dat je daarbij kennis neemt van wat empirische wetenschappen – sociologie, psychologie, biologie en moderne neurowetenschappen – te bieden hebben? Inderdaad, luidt het antwoord. Als ik beweer dat de individualisering een betreurenswaardige ontwikkeling is omdat die de oorzaak is van de toename van zinloos geweld, moet ik de oorzakelijke verbanden kunnen aanwijzen tussen individualisering en het optreden van zinloos geweld. Anders maak ik me schuldig aan goedkope cultuurkritiek. Wie zegt dat de introductie van genetisch gemodificeerde gewassen uiteindelijk een zegen is zowel voor het milieu als voor de armen in de Derde Wereld, zal met onderzoeksgegevens moeten komen die dat oordeel staven. Concrete, praktische ethiek moet empirisch geïnformeerd zijn.

Ik wil het vandaag echter niet hebben over het belang van empirisch onderzoek voor de praktische ethiek, maar over het belang daarvan voor de theoretische ethiek, die tak van ethiek die ons de definities geeft van wat goed en juist handelen is en kaders aanreikt waarbinnen we tot gerechtvaardigde oordelen kunnen komen. Onder empirisch onderzoek versta ik: onderzoek door wetenschappen als sociologie, psychologie, biologie en de neurowetenschappen. Waarom is belangrijk om ook in de theoretische ethiek gebruik te maken van empirisch materiaal? Ten eerste om inzicht te krijgen in de evolutionaire en culturele ontstaansgeschiedenis van moraal, ten tweede om inzicht te krijgen in de diversiteit van moralen en de pluraliteit binnen moralen en in de factoren die daaraan bijdragen, ten derde om ons inzicht te geven in de vermogens en de vaardigheden waarover mensen moeten beschikken om moreel te kunnen oordelen en handelen, ten vierde om de plausibiliteit te toetsen van empirische vooronderstellingen die in ethische theorieën voorkomen en ten vijfde om ons te helpen te komen tot morele richtingaanwijzers – principes, regels, begrippen – die *empirisch adequaat* en *psychologisch realistisch* zijn<sup>1</sup>, die het handelen in concrete situaties ook daadwerkelijk kunnen gidsen.

Ik zal onmiddellijk toegeven dat mijn opvatting over de noodzaak om in de theoretische ethiek van empirische gegevens gebruik te maken, van een bepaald voorverstaan van moraal en ethiek uitgaat. In mijn opvatting is de menselijke moraal allereerst een – weliswaar uniek – product van de evolutie van de menselijk soort dat voorlopers of functionele equivalenten in andere hogere diersoorten heeft.<sup>2</sup> Door te kijken naar de voorlopers en de functionele equivalenten van moraal kunnen we meer inzicht krijgen in de menselijke moraal. Mijn stelling dat ethici bij het formuleren van theorieën inzichten uit empirische wetenschappen moeten betrekken, mag niet als een pleidooi voor reductionisme opgevat worden; ik wil de normativiteit van de ethiek niet herleiden tot, afleiden uit biologische, psychologische of sociologische feiten. Daarom geef ik er ook de voorkeur aan om te spreken van *empirisch geïnformeerde* ethiek in plaats van *empirische ethiek*. Ethiek moet geen biologie, psychologie of sociologie worden, maar dat wil nog niet zeggen dat zij aan de inzichten uit die wetenschappen voorbij kan gaan.<sup>3</sup>

Empirisch geïnformeerde ethiek is geen nieuwe subdiscipline binnen de ethiek, ik zou het eerder een invalshoek willen noemen, een program van aanpak misschien. De benaming mag nieuw zijn, de invalshoek als zodanig niet. Met name in de jaren vijftig t/m zeventig van de vorige eeuw hebben tal van filosofen, maar ook antropologen, biologen en psychologen geprobeerd op basis van empirisch onderzoek nieuw licht te werpen op de oorsprong, de aard en de functie van moraal en van ethiek als reflectie op moraal en te komen tot het formuleren van criteria voor goede moraal en goede ethiek.<sup>4 5</sup>

Er zijn tal van onderwerpen waarop een empirisch geïnformeerde ethiek nieuw licht zou kunnen werpen. Ik beperk me vandaag tot twee thema's op het terrein van ethische theorie in de discussie waarover empirische onderzoeksgegevens een rol spelen. In het eerste voorbeeld worden inzichten uit de neurowetenschappen over de functies van verschillende hersengebieden geïntroduceerd in het ethisch-theoretische debat over internalisme en externalisme, in het tweede voorbeeld worden inzichten uit de sociale psychologie over de veroorzaking van gedrag gebruikt om de plausibiliteit van de theorie van de deugdeethiek te toetsen. Ik beperk me dus tot de vierde van de doelstellingen van empirisch geïnformeerde ethiek die ik hiervoor noemde: nagaan of begrippen en theorieën in de ethiek *empirisch adequaat* zijn. Twee auteurs die me van het belang van het toetsen van de empirische adequaatheid van ethische theorieën overtuigd hebben, wil ik met name noemen. De eerste is de bijna vergeten Amerikaanse filosoof Abraham Edel die in zijn *Science and the Structure of Ethics* (1961) een methodologie biedt voor het empirisch doorlichten van de ethische theorieën die ik op onderdelen nog steeds bruikbaar vindt. De tweede is mijn collega Wim van der Steen die in zijn *Facts, Values, and Methodology* (1995) zowel wijst op het belang van het kritisch kijken naar empirische bestanddelen in ethische theorieën als op de onontkoombare waardengeladenheid van wetenschappelijke theorieën.<sup>6</sup>

Voordat ik de voorbeelden bespreek, wil ik een paar opmerkingen maken over de relatie tussen ethiek en empirische wetenschappen in dit soort discussies. Ik wil met nadruk stellen dat het toetsen van de empirische adequaatheid van ethische theorieën geen eenrichtingsverkeer is van de empirische wetenschappen naar de ethiek. Het is ook beslist niet zo dat je maar een la hoeft open te trekken uit de kast van de empirische wetenschappen om inzichten te vinden over zaken waarop ook empirische vooronderstellingen in ethische theorieën betrekking hebben. Zelfs als er wel relevante gegevens te vinden zijn, is er nog een vertaalslag nodig. Filosofen hebben er bijvoorbeeld bij herhaling op gewezen dat de inzichten die evolutiebiologen hebben verzameld over altruïsme bij sociale dieren, niet rechtstreeks relevant zijn voor discussie over ethisch altruïsme omdat het biologische begrip van altruïsme wezenlijk anders is dan het ethische begrip van altruïsme. Biologen definiëren altruïsme als gedrag dat tot voordeel strekt van de fitness anderen (met betrekking tot het verwachte aantal nakomelingen) terwijl het de eigen fitness van de altruïst schaadt. Filosofen kijken echter niet alleen naar de effecten van gedrag, maar ook naar de intenties daarvan. Ook zijn gegevens uit empirische onderzoeken niet onaantastbaar. Je moet altijd kritisch kijken naar de vooronderstellingen en de deugdelijkheid van dergelijk onderzoek. Vaak gebruiken filosofen dit soort kanttekeningen als munitie voor wat ik een immuniseringstrategie wil noemen, een strategie die erop gericht is om aan te tonen dat empirische wetenschappen uiteindelijk niets wezenlijks hebben bij te dragen aan filosofie en ethiek. Ik wijs die strategie af. Of en in hoeverre empirische wetenschappen inzichten kunnen aandragen die van belang zijn voor een kritische doordinking van vooronderstellingen uit ethische theorieën zal moeten blijken binnen een constructieve dialoog tussen ethici en empirische wetenschappers waarin ethici ook mee kunnen praten over de begrippen en vooronderstellingen die empirische wetenschappers in hun onderzoek gebruiken. Ik denk niet het zo ver zal komen dat ethici een ethische theorie moeten opgeven omdat empirisch onderzoek heeft aangetoond dat ze rusten op vooronderstellingen die empirisch niet houdbaar zijn. Het zal eerder zo zijn dat ethici zich in het geval de vooronderstellingen van hun theorie niet houdbaar blijken te zijn, genooddaakt zullen zien om na te gaan hoe centraal die vooronderstellingen in hun theorie zijn en of er voldoende andere pijlers te vinden zijn waarop het bouwwerk van die theorie kan rusten. Kortom, ik sta een constructieve dialoog voor tussen empirische wetenschappers en ethici waarin beiden open voor elkaars inzichten moeten staan, dus waarin ethici niet bij voorbaat moeten capituleren voor wat empirische wetenschappers als 'harde feiten' presenteren. Ik heb nu genoeg algemeenheden gedebiteerd over het samenspel tussen empirische wetenschappers

en ethici bij het tot stand komen van een empirisch geïnformeerde ethiek. Het is nu tijd voor concrete voorbeelden.

## II

Ik begin met de relevantie van inzichten uit de neurowetenschappen voor het internalisme-externalisme debat over de relatie tussen morele oordelen en gedrag. De neurowetenschappen bestuderen de opbouw, de structuur en de ontwikkeling van het brein – de hersenen – in relatie tot de sociale omgeving, en de relatie tussen het brein de mentale processen – het bewustzijn. Het internalisme-externalisme debat gaat over de vraag of cognitieve inzichten in wat moreel goed en juist is om te doen op zich voldoende zijn om mensen ook daadwerkelijk tot moreel handelen te motiveren. De meest interessante inzichten in de neurowetenschappen zijn voortgekomen uit onderzoek naar mensen met een hersenbeschadiging. Ik begin zoals in veel andere verhandelingen over dit onderwerp met het geval van de Amerikaan Phineas Cage. Ik baseer me daarbij op wat Antonio Damasio in *De vergissing van Descartes: Gevoel, verstand en het menselijk brein* (1995) daarover heeft geschreven.<sup>7</sup>

We schrijven 1848. Phineas Cage is voorman bij de aanleg van een spoorlijn in Vermont. Om een zo recht mogelijk traject te krijgen heeft men besloten rotspartijen die op de route liggen op te blazen. Daartoe moeten gaten in de rotsen geboord worden. Als een gat tot ongeveer de helft met springstof is gevuld, wordt er een slagpijpje met lont in gestoken. Vervolgens wordt het gat met zand gevuld dat daarna met een ijzeren staaf een paar maal wordt aangedrukt. Waarschijnlijk omdat hij wordt afgeleid, begint Cage op een gegeven moment al met de staaf in een gat te stampen voordat een collega er zand in gegooit heeft. Daardoor vindt een vroegtijdige ontploffing plaats waarbij de staaf Cage's linkerkaak doorboort, zich in de schedelbasis dringt en met grote snelheid via de voorste hersenen naar buiten schiet. Het is een wonder dat hij het ongeluk overleeft. Nog ongelooflijker is dat geen van de vitale hersenfuncties na het ongeluk is aangetast. Cage kan zich normaal bewegen, kan gewoon spreken en vragen beantwoorden. Ook zijn geheugen is niet aangetast. Alleen is hij blind aan zijn linkeroog. Pas na enige tijd blijkt echter dat er fundamentele veranderingen in zijn karakter en gedrag zijn opgetreden. In tegenstelling tot vroeger is hij rusteloos, wispelturig en onbeleefd, bezigt godslasterlijke taal, duldt geen tegenspraak of onwelkom advies en toont geen respect meer voor zijn medemens. Hij maakt allerlei toekomstplannen die hij al verwerpt voordat hij er aan is begonnen. Pas in het begin van de twintigste eeuw aanvaardde men de verklaring dat Cage's persoonlijkheidsverandering het gevolg was van de beschadiging van zijn hersenen. Eind vorige eeuw werd een reconstructie van de schedel en de hersenen van Cage gemaakt (Damasio et al. 1994). Daaruit concludeerde men dat selectieve beschadigingen van de prefrontale hersenschorsgebieden de defecten hadden veroorzaakt in diens vermogen "... om toekomstplannen te maken, om te handelen naar de sociale regels die hij vóór het ongeluk had geleerd, en om te beslissen welke stappen uiteindelijk het meest zouden bijdragen aan zijn zelfbehoud" (Damasio 1995, p. 53).

Damasio komt ook zelf in aanraking met patiënten bij wie een soortgelijke persoonlijkheidsverandering is opgetreden. Een daarvan, Elliot, bespreekt hij uitgebreid in zijn boek. Elliot was geopereerd aan een meningeoom, een gezwel dat ontstaat in de hersenvliezen. Bij de operatie was ook aangetast weefsel van zijn voorhoofdskwab verwijderd. Elliot was na de operatie niet meer in staat om op zijn werk z'n tijd in te delen en zich aan de taakplanning te houden. Hij liet een taak waaraan hij begonnen was liggen als hij iets anders vond dat interessanter was. "Met betrekking tot het grotere kader van zijn handelingen, die gericht waren op een taak die prioriteit had, was Elliot irrationeel geworden, terwijl zijn handelingen binnen kleine kaders, die ondergeschikte taken inhielden, onnodig

minutieus waren” (p. 56). Damasio onderwerpt Elliot aan een batterij van psychologische tests waaruit blijkt dat zijn waarnemingsvermogen, korte- en lange-termijn geheugen, leervaardigheid, taalbeheersing en rekenvaardigheid intact waren. Dat gold ook voor zijn vermogen om zich te concentreren op bepaalde mentale inhoud. Uit al die tests kwam Elliot te voorschijn als een gemiddeld intelligent persoon die niet meer goed kon beslissen, vooral niet in persoonlijke en sociale kwesties. Damasio stelt zich vervolgens de vraag of daarvoor misschien andere vermogens nodig waren dan voor redeneringen en denkstrategieën op het gebied van voorwerpen, ruimte, getallen en woorden die Elliot zonder probleem nog wel kan uitvoeren (p. 63). Uiteindelijk ontdekt hij dat Elliot zijn gevoelens en emoties verloren was. Onderwerpen die hem vroeger hevig emotioneerden, zowel positief als negatief, wekten nu geen enkele emotionele reactie meer op. Elliot was, zo omschrijft Damasio het, in een toestand van ‘weten zonder voelen’ terecht gekomen (p. 65). De hersenbeschadigingen hadden een gebied in de hersenen aangetast waarin structuren liggen die noodzakelijk zijn voor het ervaren van gevoelens en emoties. Interessant voor ons onderwerp is dat Damasio Elliot ook nog onderwierp aan de Standard Issue Moral Judgment Interview waarmee men het ontwikkelingsniveau in het morele denken kan bepalen. Dat interview is gebaseerd op de cognitieve theorie van morele ontwikkeling van Lawrence Kohlberg die stelt dat er in de morele ontwikkeling bepaalde stadia zijn aan te wijzen. Het hoogste stadium 6 is dat van het autonome denken dat zich oriënteert aan abstracte, universele principes (Kohlberg 1981). Elliot bleek gemiddeld op niveau 4/5 te scoren, en dat is voor de gemiddelde volwassen Amerikaan een hoog niveau van kritisch-moreel denken. Hij beschikte dus nog over voldoende sociaal-morele kennis en over voldoende rationele vaardigheden om tot verdedigbare morele *oordelen* te komen. Maar hij was niet meer in staat om in het werkelijke leven *beslissingen* te nemen. Door prefrontale hersenbeschadigingen was Elliots vermogen om emoties en gevoelens te ervaren aangetast en daarmee het vermogen om verstandige beslissingen te nemen in het persoonlijke en sociale domein. (Verder onderzoek toonde aan dat ook beschadigingen in enkele andere hersengebieden tot dezelfde defecten kunnen leiden, maar dat terzijde.)

Wat is de relevantie van de inzichten uit dit onderzoek naar hersenbeschadiging voor ethische theorievorming? Voordat ik bij het internalisme-externalisme debat kom, wil ik een paar tussenstappen zetten. Damasio zegt – ik noemde het al – dat mensen bij bepaalde hersenbeschadigingen die tot defecten in het gevoelsleven leiden, nog wel normaal moreel kunnen redeneren en oordelen, maar in het dagelijkse leven geen rationele beslissingen kunnen nemen in kwesties die de persoonlijke en sociale dimensies van hun bestaan betreffen. Uit dat gegeven kun je concluderen dat mensen om moreel te kunnen handelen naast intellectuele vermogens en vaardigheden ook emotie en gevoel moeten hebben. Let wel, Damasio heeft het niet specifiek over het onvermogen om *morele* beslissingen te nemen. Hij heeft het meer in het algemeen over niet in staat zijn om op de lange termijn verstandige, rationele beslissingen te nemen in persoonlijke en sociale kwesties, over een onvermogen om het grote geheel en om prioriteiten in het oog te houden. De Elliots missen niet alleen typische morele gevoelens als schuld en schaamte, ze zijn over de hele linie gevoelsdood. Het lijkt erop dat een mens gevoel en emotie nodig heeft om vast te kunnen stellen welke van alle indrukken die via de zintuigen zijn menselijk brein bereiken voor hem van belang zijn. Dat belang kan zowel het lange-termijn eigenbelang in engere zin zijn als ook het belang van een goede omgang met mensen met wie je direct of indirect verbonden bent. Mensen die geen gevoelens hebben, kunnen ook niet om iets geven, in de zin van wat Harry Frankfurt bedoelt met ‘to care about something’ (Frankfurt 1988). En omdat de kern van iemands persoonlijkheid wordt gevormd door de dingen, projecten en relaties waarmee hij zich verbonden heeft, zou je kunnen zeggen dat deze mensen ook geen ‘zelf’, geen identiteit meer hebben, dus ook geen moreel ‘zelf’ kunnen hebben.<sup>8</sup> Het ligt voor de hand dat mensen die

geen gevoel en emotie kennen, ook geen gevoel, empathie kunnen hebben voor de situatie waarin anderen verkeren. Empathie in zijn volwassen vorm is, in de definitie van de ontwikkelingspsycholoog Martin Hoffman, een gevoel hebben dat meer past bij de situatie waarin een ander verkeert dan bij de eigen situatie (Hoffman 2000). Aangezien empathie een voor moraliteit onmisbaar vermogen is, is het begrijpelijk dat mensen bij wie de relevante structuren in de hersenen aangetast zijn zich niet meer moreel kunnen gedragen of, als ze reeds als baby een prefrontale hersenbeschadiging hebben opgelopen, zich nooit tot moreel handelende personen kunnen ontwikkelen.

Onderzoek bij de laatste groep – de mensen die reeds als baby een prefrontale hersenbeschadiging hebben opgelopen – heeft aangetoond dat zij niet alleen geen empathie hebben, maar ook niet in staat zijn om zich sociaal-morele kennis eigen te maken. Blijkbaar zijn emotie en gevoel óók nodig om morele concepten te verwerven (Anderson et al. 1999). Ik verklaar dat zo. Morele concepten verwijzen naar dingen in de werkelijkheid van anderen die deze mensen niet zien. Taal is nodig om dingen te kunnen benoemen, maar blijkbaar is het ook zo dat mensen affectief door anderen geraakt moeten kunnen worden om morele concepten te kunnen verwerven die die ervaringen verwoorden. Mensen die door een hersenbeschadiging geen gevoel en emotie (meer) hebben, zijn of worden amoreel. Zij hebben geen gevoel voor anderen en kunnen daarom bij hun handelen de effecten daarvan op de belangen en het welzijn van anderen geen rol laten spelen.

Mensen met een antisociale persoonlijkheid, ook wel psycho- of sociopaten genoemd, vertonen dezelfde gebreken in morele vermogens mensen met een hersenbeschadiging als mensen met een hersenbeschadiging als gevolg van ziekte of ongeluk.<sup>9</sup> Zij vertonen niet alleen vaak impulsief en agressief gedrag, ook zijn ze niet of nauwelijks in staat tot moreel relevante empathische gevoelens en tot de meer directe morele gevoelens als schuld en schaamte.<sup>10</sup>

Ik heb nu genoeg tussenstappen gezet. Op naar het internalisme-externalisme debat. Internalisten beweren dat iemand die een morele overtuiging heeft, ook gemotiveerd is om daarnaar te handelen.<sup>11</sup> Iemand die de morele overtuiging heeft dat het verkeerd is om smeergeld aan te nemen, is ook gemotiveerd dat niet doen. Externalisten menen dat alleen het hebben van een morele overtuiging niet voldoende is om een persoon daadwerkelijk tot moreel handelen aan te zetten.<sup>12</sup> De overtuiging moet begeleid worden door een verlangen om zo te handelen, een verlangen dat slechts contingent, toevallig met die overtuiging is verbonden. Internalisten staan in de traditie van Immanuel Kant die geloofde in de zelfstandige motiverende kracht van de Rede, terwijl externalisten eerder in de traditie van David Hume staan die meende dat de Rede slechts de slaaf is van de menselijke passies – zeg maar van z'n emoties en verlangens.

In een recent artikel in het tijdschrift *Philosophical Psychology* beweert de Amerikaanse filosoof Adina Roskies dat mensen als Elliot die een beschadiging hebben aan het ventromediale deel van de prefrontale hersenschors, wandelende voorbeelden zijn die tegen de internalistische these pleiten (Roskies 2003, p. 51). Patiënten die zo'n beschadiging hebben opgelopen, kunnen weliswaar morele overtuigingen hebben die ze in concrete morele oordelen uitdrukken, maar in situaties waarin het passend is om op basis daarvan te handelen, geven ze geen onbetwistbare signalen af waaruit blijkt dat ze gemotiveerd zijn er naar te handelen. Zo iemand zal bijvoorbeeld als hij de overtuiging heeft dat je gevonden voorwerpen moet afgeven zodat ze weer in handen van de rechtmatige eigenaar terug kunnen, geen aandrang vertonen om daarvoor te zorgen als hij daadwerkelijk een portemonnee vindt. Misschien pakt hij de portemonnee op en houdt hem, misschien laat hij die ook wel liggen. Maar in beide gevallen zal hij geen gewetenswroeging hebben. Roskies beweert dat het feit dat er mensen zijn bij wie er aantoonbaar geen verbinding is tussen het hebben van een morele overtuigingen en het gemotiveerd zijn daarnaar te handelen, bewijst dat het

internalisme empirisch aantoonbaar onjuist is. Zou zij gelijk hebben dan zou het internalisme-externalisme debat afgesloten kunnen worden en zouden heel wat ethici hun opvattingen moeten bijstellen, tenminste als ze niet het verwijt willen krijgen niet bij de tijd te zijn. Maar, zo luidt een tegenwerping, zijn mensen die zeggen dat ze een portemonnee zullen afgeven, maar als ze er een vinden geen signaal afgeven zich daaraan iets gelegen te laten liggen, er wel echt van overtuigd dat ze de portemonnee behoren af te geven? Zeggen ze misschien wat ze denken dat de sociale omgeving juist vindt?<sup>13</sup> Zijn ze wel oprecht? Volgens Roskies is er geen bewijs van onoprechtheid. Deze mensen antwoorden op precies dezelfde wijze als anderen op vragen over hun morele en niet-morele overtuigingen en ze beschouwen zichzelf als moreel bewuste individuen die staan voor hun overtuigingen (Roskies 2003, p. 60). Het lijkt mij echter dat het niet uit te sluiten is dat deze mensen met een hersenbeschadiging lijden aan een extreme vorm van zelfbedrog, maar alleen nader empirisch onderzoek kan uitwijzen of dat werkelijk zo is. Maar laat ik er vanuit gaan dat ze inderdaad oprecht zijn en niet lijden aan zelfbedrog. Heeft Roskies gelijk als ze zegt dat het bestaan van mensen bij wie er aantoonbaar geen verbinding is tussen het hebben van een morele overtuigingen en het gemotiveerd zijn daarnaar te handelen, bewijst dat het internalisme empirisch aantoonbaar onjuist is?

Roskies geeft toe dat er versies van het internalisme zijn waarvan niet direct aangetoond kan worden dat ze empirisch onjuist zijn. Ik noem er een, het moreel functionalisme van Frank Jackson en Philip Pettit (Jackson & Pettit 1995). Moreel functionalisten beweren dat er twee manieren zijn om morele begrippen te verstaan. Je kunt de betekenis van een moreel begrip *intellectueel*, theoretisch begrijpen, dan ken je de plaats daarvan in een netwerk van begrippen dat de individuele begrippen hun betekenis geeft. Zo kun je de betekenis van een begrip als kwaliteit van leven kennen door te weten welke plaats het inneemt in een netwerk van begrippen waarvan ook begrippen zoals welzijn, geluk, welvaart en tevredenheid deel uit maken. Een *niet-intellectueel* verstaan van een begrip als wreedheid houdt in dat je aan de hand van standaardvoorbeelden zonder veel nadenken kunt bepalen of een handeling wreed is. Als het dat langs niet-intellectuele manier een overtuiging tot stand komt dat iets wreed, dan vormt zich tevens een verlangen om die handeling niet te verrichten. Het intellectuele verstaan parasiteert, aldus Jackson en Pettit op het niet-intellectuele verstaan. Normaal zullen de beide vormen van verstaan samengaan, maar het is ook mogelijk dat mensen morele overtuigingen alleen intellectueel begrijpen zonder dat die hen tot handelen motiveren. Het functionalisme kan mijns inziens het internalisme alleen redden wanneer daadwerkelijk aangetoond wordt dat mensen bij wie de prefrontale cortex beschadigd is, het vermogen tot niet-intellectualistisch begrijpen van morele overtuigingen verliezen en daarmee de motivatie om oordelen in handelen om te zetten.

Roskies baseert zich op onderzoek bij mensen met een hersenbeschadiging als gevolg van ziekte of ongeval. Deze mensen scoren, zagen we, normaal op de Standard Issue Moral Judgment-test die gebaseerd is op de theorie van Kohlberg. Volgens Shaun Nichols die heeft nagedacht over de verklaring van amoraliteit bij criminele psychopaten, zijn er aanwijzingen dat dezen niet in staat zijn onderscheid te maken tussen regels die gebaseerd zijn op afspraken, conventies en autoriteiten en morele principes. Zij zien bijvoorbeeld geen verschil tussen de regel dat wie het laatste weggaat het licht uitdoet en de regel dat je mensen niet mag martelen. Gezien vanuit de theorie van Kohlberg bevinden ze zich dus op een laag stadium van morele ontwikkeling. Hoe kan het dat de ‘acquired sociopaths’ – zoals mensen die antisociaal zijn ten gevolge van een hersenbeschadiging wel genoemd worden – wél een normaal niveau van cognitief-morele ontwikkeling hebben en criminele psychopaten niet? Zouden criminele psychopaten in onderscheid tot de ‘acquired sociopaths’ wel een defect hebben in hun cognitief-rationele vermogens? Nichols erkent dat het mogelijk is dat psychopaten een defect in hun cognitief-rationele vermogens hebben, maar wijst er



tegelijkertijd op dat die verklaring pas plausibel wordt als men allereerst in staat is dat defect nader te karakteriseren en vervolgens kan verklaren hoe dat defect verantwoordelijk kan zijn voor hun onvermogen onderscheid te maken tussen gewoonteregels en morele principes (Nichols 2002b).<sup>14</sup> Zelf acht Nichols het aannemelijker dat psychopaten dat onderscheid niet kunnen maken omdat ze door defecten in het gevoelsleven niet in staat zijn morele normen een speciale lading, een speciale status te geven (Nichols 2002a).<sup>15</sup> Daardoor kunnen ze niet de overgang van een conventioneel naar een postconventioneel stadium van morele ontwikkeling maken. Zij zijn evenmin als mensen die reeds als baby een prefrontale hersenbeschadiging hebben opgelopen, in staat om zich sociaal-morele kennis eigen te maken.

Roskies stelt dat het internalisme het moeilijk heeft met gevallen als Elliot. Evenmin als Roskies durf ik te beweren dat het internalisme ooit definitief knock-out geslagen zal worden. Maar het debat tussen internalisten en externalisten is mijns inziens spannender geworden doordat de partijen nu gedwongen zijn de empirische aannames die met hun positie zijn verbonden, te toetsen aan empirische onderzoeksgegevens. Daardoor wordt het debat minder vrijblijvend. Verdere vooruitgang kan alleen plaatsvinden als de empirische onderzoekers hun onderzoek preciezer richten op aannames die opgesloten liggen in stellingen die ethici verdedigen en als de ethici de empirische wetenschappers onderzoekbare vragen aandragen.

### III

Het tweede voorbeeld is de aanval op de plausibiliteit van de deugdedethiek waarin onderzoeksgegevens uit de sociale psychologie een belangrijke rol spelen. Deugden kun je omschrijven als disposities, geneigdheden om in een bepaalde omstandigheden moreel wenselijk gedrag te vertonen. Deugd is een cognitief en een affectief begrip. Een mens die over de deugd moed beschikt, weet in welke omstandigheden het gepast is zich moedig te gedragen, ervaart de bij die deugd horende emotie en zal ook zo handelen als de deugd voorschrijft. Volgens de deugdedethiek – de ethische theorie waarin primair de kwaliteiten van de handelende persoon en niet die van de handelingen centraal staan – is de deugdzame persoon het eindpunt van de groei naar morele volwassenheid. Deugdzaamheid is bij deze persoon deel van zijn karakter geworden. De centrale begrippen uit die ethiek – deugd en karakter – zijn de laatste jaren onder vuur komen te liggen. Wie zijn de aanvallers en wat is hun wapen? Sinds het einde van de zestiger jaren oefenen de zogenaamde situationistische psychologen kritiek uit op de aanname dat een hoge mate van consistentie in het gedrag van individuen het gevolg is van het bezit van stabiele karaktertrekken of disposities. Die aanname treft men aan in de alledaagse ‘lekenpsychologie’ als in bepaalde dispositionalistische persoonlijkheidstheorieën. De aanval op deze aanname werd in 1968 geopend door de psycholoog Walter Mischel in zijn *Personality and Assessment*. Volgens situationisten zijn mensen (i) op grond van gedrag dat duidelijk een reactie is op een situatie geneigd te concluderen dat dat ‘veroorzaakt’ is door karaktertrekken of disposities, (ii) neigen ze ertoe om situationele factoren die belangrijk zijn, over het hoofd te zien en (iii) maken ze te gemakkelijk voorspellingen op basis van een geringe hoeveelheid informatie. Ze noemen de fout die zowel door gewone mensen als door de dispositionalistische persoonlijkheidspsychologen wordt gemaakt de ‘fundamental attribution error’, de fundamentele vergissing gedrag van mensen te verklaren door hen algemene karaktertrekken toe te schrijven.<sup>16</sup> Ik zal met een paar voorbeelden toelichten wat die vergissing inhoudt. Stel u een man voor die teder en vol liefde maandenlang zijn oude moeder op haar laatste ziekbed verzorgt. Er is alle reden om die man de deugden van zorgzaamheid en tederheid toe te schrijven, zou je zeggen. Ik

geef u nog wat extra informatie over de man. Het is gewelddadige crimineel, type Klaas Bruinsma, die eigenhandig een aantal concurrenten uit de weg heeft geruimd. Houdt u ook na deze informatie vol dat de zorgzaamheid en tederheid van de man het gevolg zijn van een stabiele karaktertrek, van een deugd? Situationisten zouden zeggen dat je de verklaring moet zoeken in situationele factoren, het feit dat zij zijn moeder is en dat zij op sterven ligt. Volgens situationisten zeg je als je iemand eerlijk noemt niet méér dan dat de persoon een gedrag vertoont dat in jouw begrippenkader in een hokje met het label 'eerlijkheid' valt. De persoon 'is' niet eerlijk, hij vertoont in bepaalde situaties eerlijk gedrag. Nu hoeven situationisten niet te ontkennen dat individuen consistent kunnen zijn in hun gedrag. De crimineel is mogelijk ook teder en liefdevol tegenover andere zieke oude vrouwen. Zij interpreteren die consistentie dan als stabiliteit in respons op situaties met specifieke kenmerken. In het voorbeeld zouden die kenmerken 'afhankelijkheid', 'ouderdom' en 'vrouw-zijn' kunnen zijn. Waar een dispositionalist aanneemt dat een crimineel die teder en liefdevol is tegenover oude zieke vrouwen, teder en liefdevol *is*, en daarom geen slecht mens kan zijn, zal een situationist nooit zo'n conclusie trekken.<sup>17</sup>

Een voorbeeld dat vaak in deze discussie wordt aangehaald, is het onderzoek dat J.M. Darley en C.D. Batson verrichtten onder studenten aan het Princeton Theological Seminary. De deelnemers aan het onderzoek – studenten met verschillende godsdienstige en morele oriëntaties – kregen de opdracht om in een ander gebouw een voordracht te houden die op band zou worden opgenomen. Onderweg daar naar toe zouden ze een 'slachtoffer' tegenkomen dat in elkaar gezakt in een portaal lag. De onderzoeksvraag was onder welke voorwaarden de deelnemers zouden stoppen om het slachtoffer te helpen. De helft van de studenten kreeg de opdracht een voordracht over de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan te houden, de anderen kregen een ander onderwerp op. Een deel van de studenten kreeg te horen dat ze snel moesten zijn omdat ze al bijna te laat waren, een ander deel dat ze net genoeg tijd hadden om op tijd in de andere ruimte te komen, weer anderen dat ze daar vroeg zouden aankomen. Van de zeer gehaaste studenten stopte slechts 10% om te helpen, van de gematigd gehaasten 45% en van de relaxte studenten 65%. De andere variabelen – onderwerp van de voordracht en godsdienstige en morele oriëntatie – bleken er niet toe te doen. Alleen de mate van haast maakte verschil uit (Darley & Batson 1973).

Een ander voorbeeld dat wordt aangehaald is het bekende onderzoek dat Stanley Milgram tussen 1960 en 1963 aan Yale University verrichtte. Ik vat het kort samen. Het experiment vindt plaats in een laboratorium. De deelnemers zijn uit verschillende lagen van de Newyorkse bevolking gerekruteerd. Het zijn gewone, fatsoenlijke mensen met normale disposities op het terrein van empathie en compassie. Hen wordt door een 'onderzoeker' verteld dat het onderzoek waaraan ze deelnemen inzicht moet verschaffen in het effect van straffen op het leerproces. Er zijn twee rollen: die van 'leraar' en 'leerling'. De 'leerling' wordt vastgebonden in een stoel, zogenaamd om buitensporige bewegingen tegen te gaan. Aan zijn pols wordt een elektrode bevestigd. De 'leraar' – die dat heeft gezien – wordt naar een andere ruimte gebracht waarin een schokgenerator staat. De 'leerlingen' worden onderworpen aan een woordassociatie-test. De 'leraar' krijgt de taak om bij een fout antwoord de 'leerling' een schok toe te dienen. Bij iedere volgende fout moet hij de stroomsterkte op voeren zodat een steeds sterkere schok wordt toegebracht. Hem is verteld dat de schokken buitengewoon pijnlijk kunnen zijn, maar geen blijvend weefsel schade zullen veroorzaken. De 'leraar' hoort de reactie van de 'leerling' op het toebrengen van de schok. Hoe sterker de schokken worden, des te harder gaat de 'leerling' gillen en roepen dat hij er uit wil. De 'leraar' weet niet dat er geen echte schokken worden toegebracht en dat er een bandje met gegil en geroep wordt afgedraaid. Wanneer de 'leraar' gaat protesteren omdat het geschreeuw steeds indringender wordt, zegt de 'onderzoeker' op vriendelijke doch besliste toon dat hij in het belang van het onderzoek moet doorgaan. Na het laatste protest bij 330 Volt geeft de

‘leerling’ geen antwoord meer. De ‘onderzoeker’ zegt tegen de ‘leraar’ die zich afvraagt wat er aan de hand is, dat geen antwoord een fout antwoord is. Dus ook bij het uitblijven van een antwoord moet een schok gegeven worden. Tweede-derde van de ‘leraren’ gaat door met het geven van schokken totdat aan het eind een voltage van 450 bereikt is. Het onderzoek toont volgens Milgram aan dat niet-dwingende situationele factoren gewone, fatsoenlijke mensen met normale disposities als empathie en compassie tot destructief gedrag kunnen aanzetten. Blijkbaar hebben de kenmerken van de situatie een belangrijker invloed op de totstandkoming van iemands gedrag dan diens disposities (Milgram 1974)

In 1999 opent de Amerikaanse filosoof Gilbert Harman de aanval op de deugdedethiek waarbij hij wapentuig van de situationisten inzet. Zijn redenering is heel eenvoudig. De deugdedethiek beschouwt deugden als karaktertrekken, dat zijn brede, relatief stabiele lange-termijn disposities. Gewoonlijk nemen we aan dat het karakter van een persoon op z’n minst een aantal dingen die hij (niet) doet kan verklaren. Experimenten waarvan ik hiervoor een paar voorbeelden gaf, tonen volgens Harman echter aan dat vooral verschillen in omstandigheden verklaren waarom mensen wel of niet moreel wenselijk gedrag vertonen. Karakter als een geheel van brede, relatief stabiele lange-termijn disposities bestaat volgens hem niet. Deugdedethische theorieën waarin karakter de centrale categorie is, zijn daarom onhoudbaar.

Al vóór Harmans aanval in 1999 was een andere Amerikaanse filosoof, Owen Flanagan, de discussie met het situationisme aangegaan. Flanagan’s conclusie was dat er weliswaar geen breed werkende karaktertrekken bestaan, maar hij ontkende niet het bestaan van karaktertrekken als zodanig (Flanagan 1991, hfdst. 3). Zijn standpunt spoorde met de consensus die in de sociale psychologie was ontstaan nadat de scherpe kantjes in het conflict tussen situationisten en dispositionalisten er waren afgeslepen. Men geeft nu toe dat beide partijen in de beginperiode van het conflict hun kritiek baseerden op karikaturen van de positie van de ander (Kenrick & Funder 1988; Tellegen 1991). Men erkent nu dat karaktertrekken het type van omstandigheden omlijnen waarin het waarschijnlijk is dat bepaalde gedragskenmerken zich manifesteren. Dat wil zeggen, als we van iemand zeggen dat hij karaktertrek *X* heeft, dan bedoelen we daarmee dat hij telkens in de specifieke omstandigheden *p* en *q* het bij *X* passende gedrag vertoont. Een eerlijke leerling is dan een leerling die op school nooit liegt of steelt (maar misschien daarbuiten wel). Iemand kan in het gewone leven een bangerik zijn, maar zich in het verzet als een moedig persoon ontpoppen. Flanagan’s visie wordt gedeeld door zijn Amerikaanse collega, de filosoof John M. Doris die recentelijk daarover een boek geschreven heeft. Ook Doris is van mening dat er wel door de tijd heen stabiele, situatie-specifieke, ‘locale’ karaktertrekken zijn die verschillen in gedrag tussen individuen kunnen verklaren (Doris 2002, ch. 2). Harman wijst de opvatting van Flanagan echter om twee redenen af. Ten eerste, in het alledaagse denken bedoelen we als we het over karaktertrekken hebben juist de breed-werkende disposities en, ten tweede, Flanagan biedt geen empirisch bewijsmateriaal voor zijn opvatting (Harman 1999, p. 326).

Op de aanval van Harman kwamen twee soorten reacties. De eerste is de ontwikkeling van een versie van de deugdedethiek die niet gebaseerd is op het omstreden geraakte begrip van karakter. In de Aristotelische visie op deugden is een deugdzaam iemand een betrouwbaar persoon met een standvastig en onveranderlijk karakter die de tegenslagen van het lot waardig draagt. Het is iemand die – in de woorden van de Amerikaanse filosofe Maria Merritt – ‘motivational self-sufficiency of character’ heeft (Merritt 2000). Merritt biedt een visie op deugden die meer geïnspireerd is door de deugdtheorie van David Hume. Volgens Merritt speelt naast iemands dispositie ook de situatie – de setting waarbinnen iemand handelt – een rol. De meeste mensen handelen fatsoenlijk in een rol zolang iedereen dat doet, wanneer er goed op hen gelet wordt, en als de verleidingen niet al te groot zijn. Daaruit mag je niet concluderen dat ze geen deugden hebben. De conclusie moet zijn dat je ervoor moet zorgen

dat de omstandigheden zo zijn dat ze deugdzzaam gedrag ondersteunen. De situatie, inclusief de relaties waarin iemand is ingebed, moet een ‘sustaining social contribution’ aan iemands karakter leveren.

De tweede reactie heeft meer het karakter van een tegenaanval. Gopal Sreenivan wijst op enkele onderzoeken die laten zien dat de consistentie in het gedrag van mensen in verschillende situaties groter is wanneer zij zelf vinden dat die situaties in relevante opzichten gelijk zijn (Sreenivan 2002, p. 65v.). We nemen aan dat iemand die we als angstig hebben leren kennen zich ook angstig zal gedragen in situatie die we zelf als angstig ervaren. Maar het kan vóórkomen dat een in het algemeen angstig iemand niet bang is voor spinnen terwijl angst voor spinnen iets is wat ook veel niet bijzonder angstige mensen hebben. Hoewel er waarschijnlijk een hoge mate van overeenkomst is tussen de situaties waarin angstige mensen angst ervaren, kan men ervaring van angst niet abstraheren van hun eigen perceptie en interpretatie van de situatie. Het is mogelijk dat de bangerik bang is voor van alles, maar juist niet voor iets waarvoor de meeste mensen bang zijn: spinnen. Dat geldt ook voor disposities die men karakterdeugden noemt. Een ander voorbeeld. Stel dat Osama Bin Laden gevangen is genomen en na een proces ter dood veroordeeld is. De moedige mensen onder de ter dood veroordeelden gaan in onderscheid tot laffe mensen rustig en met opgeheven hoofd hun terechtstelling tegemoet. We hebben alle reden te veronderstellen dat Osama die als moedig bekend staat, dat ook doet. Stel dat hij dat niet doet, zouden we dan ons oordeel over diens moed moeten herzien? Maar misschien was Osama voor niets bang, maar wel voor de dood. De tegenaanval van de filosoof Christian Miller, verbonden aan de University of Notre Dame, een bolwerk van de deugdedethiek, ademt dezelfde geest. Miller voegt nog een argument toe aan dat van Sreenivan.<sup>18</sup> Uit de onderzoeken van Milgram en van Darley en Batson kun je niet concluderen dat de proefpersonen helemaal geen breed-werkende karaktertrekken hadden. Het verwerven van een deugd is een proces van vallen en opstaan, zegt hij. Je kunt op z’n hoogst de conclusie trekken dat ze niet *volledig* over de relevante karaktertrekken beschikten. De deugdzame persoon is een ideaal, de meeste mensen aan wie we bepaalde deugden toeschrijven, hebben die deugden maar in bepaalde mate. Uit het feit dat maar heel weinig mensen volledig deugdzzaam zijn, volgt nog niet dat deugden als zodanig geen bijdrage kunnen leveren aan het verklaren en voorspellen van gedrag. Mijns inziens kan dat in zijn algemeenheid wel waar zijn maar welke rol kan een deugd spelen bij het verklaren en voorspellen van het gedrag van iemand die slechts in bepaalde mate deugdzzaam is? Hoe kun je trouwens vaststellen of iemand een deugd heeft? Hoe weet ik of iemand de deugd van eerlijkheid bezit? Als hij zich in de meeste gevallen waarin de samenleving van mensen eerlijkheid verwachten, eerlijk gedraagt. Maar stel nu dat iemand zich op zijn werk wel eerlijk gedraagt, maar daarbuiten niet. Kan je iemand volgens de deugdedethiek de deugd van eerlijkheid toeschrijven als hij alleen binnen zijn werk eerlijk is? Ik denk het niet, maar zo iemand beschikt wel over een stabiele, zij het in breedte beperkte dispositie van eerlijkheid. En dat gegeven is wel van belang bij het verklaren en voorspellen van diens gedrag. De deugdzame persoon is, zegt Miller, een ideaal. Maar idealen zijn niet alleen criteria aan de hand waarvan je kunt vaststellen dat je weer onder de maat bent gebleven. Ze moeten ook in de praktijk gebracht worden en kunnen worden. Je kunt je afvragen of het feit dat zo veel mensen die een normale morele opvoeding hebben, toch niet volledig deugdzzaam zijn, niet iets zegt over de bruikbaarheid van de Aristotelische versie van de deugdedethiek. Is die visie die Maria Merritt ons presenteert, niet veel realistischer?

De discussie over de vraag of bepaalde ontwerpen van deugdedethiek houdbaar zijn in het licht van sociaal-psychologisch onderzoek vind ik buitengewoon interessant. Maar het lijkt toch vooral een strijd tussen filosofen te zijn die hun al ingenomen positie voor of tegen de deugdedethiek willen verdedigen hetzij door argumenten te ontleenen aan sociaal-psychologische onderzoek hetzij door die te ontkrachten. Maar kan onderzoek als beschreven

door Milgram en Darley en Batson wel gegevens leveren die iets kunnen zeggen over de vraag of een deugdedithische theorie empirisch adequaat is? Ik heb mijn twijfels. Ik denk dat deze onderzoeken alleen aantonen dat situatiekenmerken een veel grotere rol spelen bij de totstandkoming van gedrag dan we denken en niet dat deugden en disposities geen rol spelen. Om dat aan te tonen is onderzoek nodig waarvan de vraagstelling en opzet in een nauwer samenspel tussen ethici en sociaal-psychologen de discussie moeten worden gekozen.

#### IV

Ik kom tot een afronding. Ik heb in deze oratie duidelijk willen maken dat het noodzakelijk is dat ook ethici die zich bezighouden met theoretische ethiek, kennis moeten nemen van empirisch onderzoek. Ik hoop u overtuigd te hebben van de juistheid van mijn eis dat de empirische aannames die met hun theoretische posities verbonden zijn, ook empirisch-wetenschappelijk plausibel gemaakt moeten kunnen worden. Die eis moet onderdeel gaan worden van het beroepsethos van ethici – dus ook van mijn beroepsethos. Ik ben voornemens in de nabije toekomst langs de lijnen die ik in deze oratie heb uitgezet, verder onderzoek te doen en te ontwikkelen.

Het is een goede gewoonte om bij een gelegenheid als deze iedereen te bedanken die ertoe heeft bijgedragen dat ik deze leerstoel mag bekleden. Allereerst het bestuur van de faculteit Wijsbegeerte dat mij voor benoeming heeft voorgedragen. U bent niet over een nacht ijs gegaan, en dat is wijsheid die filosofen past. U hebt mij ruim 14 jaar lang in mijn werk als bijzonder hoogleraar geobserveerd waarna u geconcludeerd hebt dat ik in voldoende mate over de deugden beschik die een hoogleraar aan de faculteit dient te bezitten. Voorwaar een empirisch geïnformeerde beslissing. De faculteit heeft zich in de loop der jaren ontwikkeld tot een pluriform geheel waarin ik me thuis kan voelen en ik hoop er met mijn werk in de komende jaren toe bij te kunnen dragen dat haar aanzien en aantrekkelijkheid zullen toenemen. De ethiek lijdt in de faculteit een gefragmenteerd bestaan. Binnen het onderzoek werken de ethici samen met de sociale filosofen, maar binnen het onderwijs met wetenschaps- en bedrijfsfilosofen. Ik lijd daar niet aan, integendeel. Ethici zoeken graag samenwerking en discussie met mensen van verschillende disciplines. Aan het onderwijs beleef ik steeds meer plezier, ik hoop de komende jaren voldoende studenten voor het nuchtere vak van de ethiek te kunnen interesseren. Ik hoop ook dat de VU over enige tijd op het terrein van de ethiek zowel kwantitatief als kwalitatief weer wat gaat voorstellen.

Ik wil ook hen bedanken die een bijdrage hebben geleverd aan mijn wetenschappelijke loopbaan. Om te beginnen Harry Kuitert die mij ik meen in 1971 inhuurde als student-assistent en bij wie ik mocht promoveren. Hij was voor mij niet alleen een voorbeeld maar ook een vaderfiguur. Mijn belangstelling voor empirisch geïnformeerde ethiek heb ik mede te danken aan mijn vriend en collega Wim van der Steen wiens persoon en werk niet de erkenning hebben gekregen die ze verdienen. De vruchtbaarste impulsen heb ik de afgelopen gekregen binnen groepen en activiteiten van de Onderzoekschool Ethiek, een samenwerkingsverband waar velen buiten de ethiek jaloers op zijn en dat we moeten koesteren. De Oscar voor beste collega buiten de VU gaat naar Robert Heeger met wie ik al weer zeven jaar bijzonder plezierig heb mogen samenwerken aan de opbouw van het tijdschrift *Ethical Theory and Moral Practice*. Robert, alles wat ik denk snel te moeten doen, doe jij grondig. En dat is een hele geruststelling. We zijn het bijna nooit oneens, en dat ligt ongetwijfeld meer aan jou dan aan mij.

Het meest plezierig vond ik de begeleiding van promovendi: Dick, Alies, Henri, Suzanne, Ton, Hendrik, Peter, Jos, Jan Kees, Jan en als benjamin Anders. Ik heb van de samenwerking met jullie veel geleerd, onder andere dat je zo lang mogelijk je geloof in mensen moet vasthouden. Ik hoop dat de rij van promovendi de komende jaren nog wat langer mag worden.

Het feit dat ik deeltijdhoogleraar ben maakt dat ik geen afscheid heb hoeven te nemen van wat bijna mijn tweede thuis is geworden, het Blaise Pascal Instituut, voorheen het Bezinningscentrum. Dat is een kleinood dat de VU moet koesteren en niet moet onderwerpen aan wat voor bestuurlijk en organisatorisch normaliseringsregime. De medewerkers daarvan vormen een goed team. Iedereen zingt zijn of haar eigen deuntje maar tezamen vormt het al jaren een mooi gezang dat ook buiten – misschien wel juist buiten – de VU graag beluisterd wordt. Wim, compaan vanaf het eerste begin, veel meer dan ik het gezicht van het centrum. Anton, van tijd tot tijd mijn klankbord en sinds kort mister Religie in Nederland tegen wil en dank. Nienke, nooit te beroerd om iets voor je te doen, behalve afwassen. Jan, die met behulp van levensbeschouwing het milieu wil gaan redden. En niet te vergeten de bewoners van de rtiende verdieping: Bettine, Judith en Gert.

Als laatste bedank ik Berthe die eigenlijk als eerste genoemd zou moeten worden. Zonder haar liefde en solidariteit had ik hier niet gestaan. Maartje, dochter, je begrijpt zo langzamerhand wel waar je vader mee bezig is maar niet waarom je daarmee tot 's avonds laat bezig moet zijn. Je hebt waarschijnlijk meer gezond verstand dan ik.

Ik heb gezegd.

---

#### Noten

<sup>1</sup> Met 'empirisch adequaat' bedoel ik dat de feitelijk aannames en vooronderstellingen in een ethische theorie verenigbaar zijn met de inzichten van de moderne empirische wetenschappen. Met 'psychologisch realistisch' doel ik op Owen Flanagan's eis dat ethische theorieën 'feasible', uitvoerbaar moeten zijn. Hij formuleert die eis in termen van een meta-ethisch principe dat hij 'the Principle of Minimal Psychological Realism' (PMPR) noemt: "Make sure when constructing a moral theory or projecting a moral idea that the character, decision processing, and behaviour prescribed are possible, or are perceived to be possible, for creatures like us" (Flanagan 1991, p.32). Het PMPR moet zowel descriptief als prescriptief opgevat worden. Flanagan betoogt dat bijna alle ethische tradities het psychologisch realisme onderschrijven. Het psychologisch realisme wordt ook door Alvin Goldman verdedigd (Goldman 1999, p. 357 e.v.).

<sup>2</sup> Als we geloven dat moraal een biologische oorsprong heeft, dan moeten we minstens bepaalde elementen daarvan terug vinden bij andere sociale soorten, aldus Jessica Flack en Frans de Waal. Zij beweren niet dat andere primaten zoals chimpansees en bonobo's ook een moraal hebben maar dat bij hen bouwstenen van en voorwaarden voor moraal aanwezig zijn, zoals wederkerigheid, empathie, sympathie, gemeenschapszin, een gevoel voor rechtvaardigheid, en misschien zelfs wel internalisatie van sociale normen. Hun these is dat een systeem van moraal zich uit de interactie tussen de gemeenschappelijke en tegengestelde belangen tussen individuen heeft ontwikkeld: "... human morality is best understood as having arisen out of an implicit agreement among group members that enabled individuals to profit from the benefits of co-operative society" (Flack & De Waal 2000).

<sup>3</sup> De meeste auteurs die een conceptie van empirisch geïnformeerde ethiek verdedigen, omschrijven hun positie als een vorm van naturalisme: bijvoorbeeld Owen Flanagan (1996, pp. 117-141); John Doris (2002, p. 4); John Doris & Stephen Stich (2004). Peter Railton spreekt van 'methodisch naturalisme', mijns inziens een gelukkige benaming. Het belangrijkste kenmerk van ethisch naturalisme is volgens Flanagan dat het 'nontranscendental' is, dat wil zeggen; "... it will not locate the rationale for moral claims in the a priori dictates of a faculty of pure reason—there is no such thing—nor in divine design" (1996, p. 119,120). Hij benadrukt dat het ethisch naturalisme geen positie inneemt in het debat tussen realisten, antirealisten en quasirealisten over de vraag of er wel of geen morele eigenschappen in het universum bestaan. Ethisch naturalisme is verder zowel met het cognitivisme als het noncognitivisme verenigbaar (1996, p. 120).

<sup>4</sup> Een aantal filosofen probeerde hun ethische theorievorming te onderbouwen met cultuurantropologische beschrijvingen en vergelijkingen van moralen: bijvoorbeeld Alexander MacBeath (1952), Richard B. Brandt (1954), John Ladd (1957), Abraham & May Edel (1968<sup>2</sup>) en Tore Nordestam (1968). Anderen gebruikten ook

inzichten uit andere disciplines als sociologie en psychologie, zoals Abraham Edel (1955), J.H. Barnsley (1972) en J. Kruithof (1973)

<sup>5</sup> Empirisch geïnformeerde ethiek is één van de lijnen in mijn onderzoek. In mijn dissertatie *Sociale moraal: begrip, functie en inhoud* (1979) pleitte ik voor een beschrijvende en vergelijkende moraalwetenschap, toen nog zonder de pretentie om daaraan conclusies te verbinden voor ethische theorievorming. Meer recent heb ik me bezig gehouden met de relevantie van sociaal-wetenschappelijk onderzoek voor de ontwikkeling van een context-sensitieve normatieve ethiek (Musschenga 1999a, 1999b, 2004).

<sup>6</sup> Een centraal begrip bij Edel is 'Existential Perspective' (EP). Het EP omvat aannames over de wereld, de menselijke natuur, de menselijke gemeenschap en in een mensenleven onontkoombare gebeurtenissen als geboorte en dood die werkzaam zijn in een ethische theorie. Het begrip EP is smaller dan begrippen als 'wereldbeschouwing' en 'ideologie' doordat het zich beperkt tot 'stage-setting' voor moraal, en dat hoeft niet samen te vallen met een complete wereldbeschouwing. Deze vooronderstellingen helpen een ethische theorie gestalte te geven, alhoewel het precieze patroon van invloed afhankelijk is van het type ethische theorie. Volgens Edel gaat iedere theorie van empirische aannames uit, hoewel sommige theorieën rijker aan empirische aannames zijn dan andere. Om empirisch adequaat te zijn moeten de empirische aannames waarvan een ethische theorie uitgaat, verenigbaar zijn met de inzichten uit moderne empirische wetenschappen.

<sup>7</sup> Oorspronkelijke titel: *Descartes' Error – Emotion, Reason and the Human Brain* (1994).

<sup>8</sup> Zie voor de verhouding tussen zelf(ontwikkeling) en more(e)l(e) zelf(ontwikkeling): August Blasi (1993) en Howard Kamler (2002).

<sup>9</sup> L. Mealy maakt onderscheid tussen primaire sociopaten die biologisch 'contraprepared' zijn om empathie te ontwikkelen en die vervolgens in een vroeg stadium psychopathologisch gedrag vertonen en secundaire psychopaten bij wie factoren als socio-economische status, afkomstig uit een groot gezin, lage intelligentie, gebrekkige sociale vermogens en woonachtig zijn in een stad een rol spelen (Mealy 1995; verwijzing in Pritchford 2001).

<sup>10</sup> Volgens Robert Blair is psychopathie bij volwassenen mogelijk het gevolg van een vroege dysfunctie binnen een specifiek cognitief mechanisme dat betrokken is bij de controle van agressie in het zich normaal ontwikkelende kind dat hij het Violence Inhibition Mechanism noemt. Dat mechanisme zou een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de ontwikkeling van morele gevoelens, maar ook voor dat van het vermogen om onderscheid te maken tussen gewoonteregels en morele regels (Blair 1995; 1997).

<sup>11</sup> Michael Smith onderscheidt drie vormen van internalisme. De eerste is:

1. *If an agent judges that it is right for her to  $\phi$  in circumstances C, then she is motivated to  $\phi$  in C.*

Dat is volgens hem een hele sterke claim die ons verplicht te ontkennen dat wilszwakte en dergelijke de morele motivaties van een actor kunnen aantasten terwijl haar morele redenen intact blijven. Plausibeler is volgens hem de volgende formulering die hij 'the practicality requirement on moral judgement' noemt:

2. *If an agent judges that it is right for her to  $\phi$  in circumstances C, then she is motivated to  $\phi$  in C or she is practically irrational.*

Soms schuilt achter het vereiste van het internalisme de idee dat er niet of niet primair een conceptuele verbinding is tussen moreel oordeel en motivatie, maar tussen de *inhoud* van een moreel oordeel – de morele feiten – en redenen om te handelen:

3. *If it is right for agents to  $\phi$  in circumstances C, then there is a reasons for those agents to  $\phi$  in C.*

Smith noemt deze versie die hij aantreft bij Thomas Nagel (1970) en Christine Korsgaard (1986) 'rationalism'. Bij hen zijn morele vereisten rationele vereisten. De derde versie impliceert de tweede, omgekeerde impliceert de tweede versie niet de derde. Expressivisten verwerpen het rationalisme, maar onderschrijven 'the practicality requirement' (Smith 1994, pp. 61-63).

<sup>12</sup> De laatste twee vormen van internalisme (zie noot 11) corresponderen met verschillende vormen van externalisme. Eén vorm van externalisme verwerpt alleen het rationalisme, terwijl een andere – sterkere – vorm ook 'the practicality requirement' verwerpt. Het zijn vooral de meta-ethische descriptivisten die deze eis verwerpen. (Smith 1994, p. 63).

<sup>13</sup> Richard Hare noemde het gebruik van de term 'goed' zonder de bedoeling iets aan te prijzen of aan te bevelen 'inverted-commas use'. Men spreekt niet zelf een waardeoordeel uit, maar verwijst naar de waardeoordelen van anderen (Hare 1956, p. 124). Wanneer iemand het oordeel 'Dieren kwelen is verwerpelijk' 'tussen haakjes' zet, hij daarmee niet meer zeggen dan dat men binnen zijn morele gemeenschap het kwelen van dieren afkeurt. (Zie ook Smith 1994, p. 67.)

<sup>14</sup> Nichols verwijst naar publicaties van Blair die stelt dat niet-psychopate criminelen en ook kinderen met Downs Syndroom en autisten het onderscheid tussen conventioneel en moreel wel maken (Blair 1995; 1996).

<sup>15</sup> Nichols kritiek richt zich niet op het internalisme maar op rationalistische moraaltheorieën waarin moraal een zaak van rationaliteit is zoals in de theorieën van bijvoorbeeld Alan Gewirth, Christine Korsgaard, Thomas Nagel, maar ook Michael Smith (Nichols 2002b). Zijn kritiek op die theorieën is te vergelijken met de kritiek van Roskies op het internalisme

<sup>16</sup> Volgens sommige onderzoekers zou de fundamental attribution error in westerse culturen meer gemaakt worden dan bijvoorbeeld in de Oost-Aziatische culturen (Choi et al. 1999).

<sup>17</sup> Voor een overzicht van het situationisme, zie Ross & Nisbett (1991).

<sup>18</sup> Het zelfde argument is te vinden bij Joel Kupperman (2001, p. 243).

## Literatuur

- Anderson, S.W., A. Bechara, H. Damasio, D. Tranel & A.R. Damasio (1999), Impairment of social and moral behavior related to early damage in the human prefrontal cortex, *Nature Neuroscience*, 2, pp. 1032-1037.
- Barnsley, J.B. (1972), *The Social Reality of Ethics*, London/Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Blair, R.J.R. (1995), A cognitive developmental approach to morality: investigating the psychopath, *Cognition*, 57, pp. 1-39.
- Blair, R.J.R. (1997), Moral reasoning and the child with psychopathic tendencies, *Personality and Individual Differences*, 22, pp. 731-739.
- Blasi, A. (1993), Moral understanding and the moral personality, in: W.M. Kurtines & J.L. Gewirtz (eds.), *Moral Development*, Boston, Mass.: Allyn & Bacon, pp. 229-253.
- Brandt, R.B. (1955), *Hopi Ethics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Choi, I, R.E. Nisbett & A. Norenzayan (1999), Causal attribution across cultures: Variations and universality, *Psychological Bulletin* 125, pp. 47-63.
- Damasio, H., Th. Grabowski, R. Frank, A.M. Galaburda & A.R. Damasio (1994), The return of Phineas Gage: clues about the brain from the skull of a famous patient, *Science*, New Series, 264, pp. 1102-1115.
- Damasio, A.R. (1995), *De vergissing van Descartes: Gevoel, verstand en het menselijk brein*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Darley, J.M. & C.D. Batson (1973), From Jerusalem to Jericho: a study of situational and dispositional variables in helping behavior, *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, pp. 100-108.
- Doris, J.M. (2002), *Lack of Character*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Doris, J.M. & St. Stich (2004), As a matter of fact: empirical perspectives on ethics, in: F. Jackson & M. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Analytical Philosophy*, Oxford: Oxford University Press (in press).
- Edel, A. (1955), *Ethical Judgment*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Edel, A. (1961), *Science and the Structure of Ethics*, Chicago/London: Un. of Chicago Press.
- Edel, A & M. (1969) *Anthropology and Ethics*, Illinois, Springfield: Academic Press.
- Flack, J.C. & F.B.M. de Waal (2000), Any animal whatsoever: Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes, *Journal of Consciousness Studies* 7, pp. 1-29.
- Flanagan, O. (1991), *Varieties of Moral Personality*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Flanagan, O. (1996), *Self Expressions*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, H.G. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, A.I. (1993), Ethics and cognitive science, *Ethics*, 103, pp. 337-360.
- Harman, G. (1999), Moral philosophy meets social psychology: Virtue ethics and the fundamental attribution error, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, pp. 315-332



- 
- Hoffman, M.L. (2000), *Empathy and Moral Development*, Cambridge: Cambridge UP.
- Jackson, Frank, & Philip Pettit (1995), Moral functionalism and moral motivation, *The Philosophical Quarterly*, 45, pp. 20-40.
- Kamler, H. (2002), Moral identity and moral maturity, in: A.W. Musschenga, A. van Haaften, B. Spiecker & M. Slors (eds.), *Personal and moral identity*, Dordrecht: Kluwer, 2002, pp. 123-147.
- Kenrick, D.T & D.C. Funder (1988), Profiting from controversy: Lessons from the person-situation debate, *American Psychologist* 49, pp. 23-34.
- Kohlberg, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development*, Cambridge, Mass.: Harper & Row.
- Korsgaard, Chr. (1986), Skepticism about practical reason, *Journal of Philosophy*, 83, pp. 5-35. Opgenomen in: Chr. Korsgaard (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 311-333.
- Kruihof, J. (1973) *Eticologie*, Meppel: Boom.
- Kupperman, J.J. (2001), The indispensability of character, *Philosophy*, 76, pp. 239-250
- Ladd, J. (1957). *The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MacBeath, A. (1952), *Experiments in Living*, London: MacMillan.
- Merritt, M. (2000), Virtue ethics and situationist personality psychology, *Ethical Theory and Moral Practice*, 3, pp. 365-383.
- Milgram, S. (1974), *Obedience to Authority*, New York: Harper and Row.
- Miller, Chr. (2003), Social psychology and virtue ethics, *Journal of Ethics*, 7, pp. 365-392.
- Mischel, W. (1968), *Personality and Assessment*, New York: John Wiley and Sons.
- Musschenga, A.W. (1979) *Sociale moraal: begrip, functie en inhoud*. Handelseditie: (1980), *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*, Assen: Van Gorcum.
- Musschenga, Bert, en Wim van der Steen (1999a), Empirie in de ethiek en empirische ethiek, *Kennis en Methode* 23, pp. 155-167.
- Musschenga, A.W. (1999b), Empirical science and ethical theory: The case of Informed Consent. in: A.W. Musschenga en W.J. van der Steen (eds.), *Reasoning in Ethics and Law: The Role of Theory, Principles and Facts*, Aldershot: Avebury, pp.183-205.
- Musschenga, Bert (2004), Empirische ethiek: contextsensitiviteit of contextualiteit? *Ethische Perspectieven*, 14, pp. 27-41.
- Nagel, Th. (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press.
- Nichols, S. (2002a), Norms with feeling: towards a psychological account of moral judgment, *Cognition*, 84, pp. 221-236.
- Nichols, S. (2002b), How psychopaths threaten moral rationalism, or it is irrational to be moral? *The Monist*, 85, pp. 285-304.
- Nordenstam, T. (1968), *Sudanese Ethics*, Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Railton, P. (1989), Naturalism and prescriptivity, *Social Philosophy and Social Policy*, 7, pp. 151-174.
- Roskies, A. (2003), Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from "acquired sociopathy," *Philosophical Psychology* 16, pp. 51-66.
- Ross, L & R.E. Nisbett (1991), *The Person and the Situation*, New York etc.: McGraw-Hill.
- Smith, M. (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
- Sreenivan, G. (2002), Errors about errors; virtue theory and trait attribution, *Mind*, 111, pp. 47-68.
- Steen, W.J. van der (1995), *Facts, Values, and Methodology*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Tellegen, E. (1991), Personality traits: issues of definition, evidence, and assessment. In: W.M. Grove & D. Cicchetti (eds.), *Thinking Clearly about Psychology*. Volume 2:

---

Personality and Psychopathology, Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press), pp. 10-35.